

西域における小乗・大乘教団対立の有無について

著者	韓 枝延
著者別名	HAN Jee-Yeoun
雑誌名	東アジア仏教学術論集
号	3
ページ	15-46
発行年	2015-02
URL	http://doi.org/10.34428/00008675

西域における小乗・大乘教団 対立の有無について*

韓 枝 延**

(韓国 金剛大学校)

I. はじめに

大乘と小乗に対する現代的な観点の嚆矢は、中国に求めることができよう。ここにいう現代的な観点とは、大乘と小乗それぞれの教団が有する、目指すべき悟りへ向かうための修行、戒律、そして在家者の参与などの要素を、差別化して考察する二分法的解釈に基づくものである。これまでは、そのような解釈方法および観点から西域¹に存在した古代の仏教国家について語られる際、それが大乘と小乗いずれかの特色を有するのかに焦点をあてられ、その影響力が言及されるのみであった。

さらに、大乘仏教の発展に関する研究も、東アジアで成立した「宗派」と密接な関連性がある思想や信仰に特定して議論された傾向が強い。以上のような解釈方法や現代的な観点だけではなく、史料にもとづいて各古代国家における仏教がどのような性質であったかを規定した研究成果も存在する²。しかし、そこで検討された史料が言及する古代西域諸国が信奉する仏教の性質については注意を要する。つまり、それらは大乘と小乗に対する観念が確立した後の記録が大多数を占めており、さらには東アジアに定着した大乘仏教の立場に立脚した記録である可能性が高いと考えられるからである。

西北インドと中国の連結線といえる西域地域において、小乗と大乘との

*原題「서역에서 소승교단과 대승교단은 대립했는가?」。

**한지연 (ハン・ジヨン)。金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授。

対立構図が実際には存在しなかったと仮定すると、次のような問題が浮上しよう。第一に、記録から確認しうる古代国家における様々な仏教の性格をどう解釈すべきなのか。第二に、西北インドと西域各国では、なぜ小乗から大乘へという時代的な発展の様相が見られるのか、である。

そこで本稿では、大乘仏教の興起の起点というよりも伝播の起点として西北インドの仏教教団の基本的な体制を調べ、時代の経過とともにそこにかんる変化が起こったのかを、文献を精査し、文化現象学的な観点から解釈してみたい。そして、その解釈を裏づけるものとして、西域について検討する。なお、ガンダーラ地域の仏教が小乗から大乘に変化するには、多くの要因があったと考えられるが、本稿では中国仏教の発展が及ぼした影響という問題に焦点をあてて考察をすすめてゆきたい。

本稿は、筆者が「大乘の成立と東アジアへの伝播および変容」というテーマのもとに進める研究の序章にすぎず、その内容は未だ試論的な考察に止まるものである。発表を通じ、諸先生方よりご教示を賜わることができれば幸甚である。

Ⅱ. 西北インド教団の性格

1. ガンダーラにおける仏教教団の体制と変化

ガンダーラという名称とその歴史については、多くの史料に記載される場所のものである³。そして、その地域的な分類方法は、紀元前6～4世紀、ペルシャのアケメネス朝の占領当時のものによれば、現在のアフガニスタンのジャララバードとパキスタンのパシヤワル盆地、タキシラ地域を含んでいる⁴。アケメネス朝以後、アレクサンダー大王の侵略とクシャーナ王朝の統治によって、「ガンダーラ」は環境面ではカブール川とインダス川を含むと同時に、パシヤワル盆地とタキシラ一帯を含んでいる⁵。

このような地政学的な地に位置するガンダーラに関して詳細な記録を残した法顕は、当地の仏教について、「多くが小乗」⁶であったと表現して

いる。また、北魏時代の宋雲は「われわれの皇帝は大乘を深く味わい、遠くまで經典を求めた」⁷という記録を残している。この文章につづき、ガンダーラ王の無礼さと、彼らが野蛮人であるからその無礼さを叱責できないという見解、それにも関わらず叱責したことが記録されている⁸。東晋時代の法顕が「多くが小乗」と判断したこと、その後約百余年の後の北魏時代に入ると、ガンダーラに大乘經典を求めていること、この二つの記録は、小乗から大乘への発展を示唆したものといえよう。

ここで注目すべきは、法顕による「多くが小乗」という記述である。4世紀末頃のガンダーラにおいて小乗が優位を占めていたことは、鳩摩羅什の留学経路⁹などからもすでに知られていることであるが、法顕の記録によって、ガンダーラの教団はすべてが小乗であったわけではなく、小規模の大乘教団も存在した可能性が窺われる。法顕はまた、国家別に仏教の性質を大乘と小乗とに区分しているが、小乗の場合は「皆小乗」という表現を用いることがほとんどである。特にインド内陸に入るまでの国については、「皆小乗」と表現したこと¹⁰と比較して、ガンダーラに対しては「多く」という表現を用いる点は、かの地に存在したのは小乗教団だけではないことの表れと考えられよう。

法顕が残した特徴的な記録は、大乘經典を求めるためにガンダーラ地域にたどり着いたとき、大乘經典を疎かに考えるガンダーラの王を、他の理由などをあげながら野蛮だとした楊街之の記録と相似する。また、法顕は小乗仏教的性質の焉耆国の民族を「礼儀を知らない民衆」と記録する一方¹¹、大乘だとする于闐国の民族性に関しては非常に高く評価している¹²。このことから、各国家の仏教教団や国家の信奉する仏教の性質によって、民族性に対する評価も変わっていたと分析しうる。これはおそらく、竺法護の訳経活動によって大乘仏教に対する認識が芽生えていた時期に活動した法顕は、すでに大乘的な性質を持ち、さらに大乘優越の意識もあったことの表れといえよう。

その後、6世紀初期になると、中国内部における大乘經典や思想に対す

る渴望は、ただちに經典入手の問題につながるが、ガンダーラに大乘經典が存在したことが『洛陽伽藍記』から知られるのである。小乗の中でも、特に説一切有部の主な活動地の一つであったガンダーラで、大乘經典の入手が容易であったことは、今までわれわれが考えていた「小乗でなければ大乘」という二分法的な觀念とは全く異なり、両者が並存しながら発展した可能性が考えられる。

また、もう一つの可能性は、中国における大乘に対する熱望と流行が、ガンダーラの教団を変化させたかもしれない点である。唐代に活動した玄奘は『大唐西域記』において、呾叉始羅国について、「僧徒は少ないが、みな大乘を学習している」¹³と記している。「皆小乗」と記録された地域が、100年あまり後には大乘經典を入手できる地域に、さらにもう100年後には「みな大乘」と評されるほどの変化がもつ意味を、単に大乘への転化と言い得るであろうか。大乘に対する概念が生まれ、その後、大乘の熱狂が渦巻いた時期といえる鳩摩羅什の以後に、大乘經典を入手するための試みがあったことを勘案すれば、むしろ、中国からの大乘思想および經典の要請によって、ガンダーラの教団に変化が生まれたと理解するほうがより説得力があるように思われる。

この点については、最近発表された石吉岩の論文でもその根拠を見出すことができる。その中では、『六十華嚴』の翻訳時期の前後に翻訳された經典において「方広」すなわち「毘盧略」(vaipulya)に対する語義説明の例を検討し、声聞と小乗の仏典から「毘盧略」を「菩薩藏」「大乘」「摩訶衍」と区分するものが翻訳された時期がおおよそ5世紀初期であるという点に注目する。そして結果的に、大乘經典として完成された編集体系を備えた時期は4世紀前半から中後半であり、地域はガンダーラだと推定しているのである¹⁴。

ガンダーラ地域は、ギリシャ系やバルシャ系の西方民族の統治とともに、中央アジアの遊牧民族のクシャン族やフン族、突厥などによる支配が行われた歴史を有する。仏教が中国において極めて中国的な特性を持ちな

がら発展したように、ガンダーラ地域においてもまた、諸民族と交わりながら発展していくガンダーラ的な特性を持った仏教の変化様相を見出すことができるであろう。

また、現在われわれが理解している「大乘仏教」に対して、最も敏感に反応せざるを得ない地域であるので¹⁵、思想的・歴史的・地理的な側面から大乘仏教に早く反応したと考えられる。中国の要求にともなった仏教史的な発展様相に関して、以上に提示した二つの根拠資料により筆者が主張する「既存ガンダーラの教団では、大乘と小乗との区分が明確にはあらわれなかったが、4世紀が経た時期、中国で大乘に対する理解が明確になりはじめたことで、ガンダーラ地域においても変化が起こった」という観点をすべて代弁することはできない。しかし、この地域の歴史もまた、今までわれわれが見逃していた「教団が混合の形態だった可能性」と共に、中国との交流という外交や経済的な問題を排除することはできないのである。この問題については、次章でより具体的な根拠を提示することにした。

2. ガンダーラ仏教教団の変化要因

前述のごとく、4～7世紀の間にガンダーラの仏教教団には、明らかに小乗から大乘への変化が存在した。大乘と小乗に対する明確な認識が皆無だった状態から、徐々にそういった変化が起こったことには、多くの原因があったと考えられるが、本節では中国の求法僧の活動に関連づけて検討してみたい。

まず、法顕は「多くが小乗」と評していることにより、大乘と小乗に対する区分をしはじめたことが分かる。では、中国内部において大乘と小乗の区分がいつから明確になり、それが西北インドの仏教教団にいかなる影響を及ぼしたのであろうか。

法顕が求法行をはじめたのは399年であり、鳩摩羅什が中国で本格的に訳経をはじめながら活動したのは、その後のことである。それゆえ、中国

出身僧の法顕が、大乘と小乗の思想的な違いを明確に認知するには無理があったと思われる。法顕が大乘と小乗を判別することができた可能性として、次のような二つの仮説をたてることができる。

第一は、竺法護が翻訳した大乘經典を中国で学習し、以後、インドおよび東南アジア地域で小乗を学習したので、『仏国記』を執筆する際には、すでに大乘と小乗を明確に区分することができた可能性である。この場合、法顕が求法の旅の中で修学した小乗に関しては、中国内部のいかなる僧侶よりも詳しく認知した可能性が高いと思われる。一方で、大乘に対する理解が小乗ほど明確であったのかについては疑問が残る。なぜならば、竺法護が翻訳した多くの大乘經典に対する中国内部での理解度が高かったとすれば、鳩摩羅什の中国活動以前に、格義仏教の時代が存在したことに疑問が生じるからである。

第二は、求法の旅によって小乗に対する理解が一層高まり、帰国の後に中国で活発に活動した鳩摩羅什教団との交流によって、大乘に対する理解が完成したので、『仏国記』を執筆する際に、大乘と小乗に対する理解と区分が明確になった可能性である。鳩摩羅什以後の中国において大乘に対する熱望が高まった可能性は、次のような『高僧伝』の仏陀耶舎についての記録からも推測される。

仏陀耶舎は、後にいとまごいをして外国を巡回した。罽賓国に至って『虚空藏経』一卷を求め、商人に伝えて涼州の諸僧に伝わるようにした。¹⁶

引用部は、弘始十二年（410）『四分律』と『長阿含経』を訳出した後、再び罽賓に戻り、『虚空藏経』を求めて涼州に送ったことを記録する。これによれば、まず仏陀耶舎が中国で翻訳したのは、主として小乗經典に集中していたことが分かる。そして、帰国する頃には中国で大乘經典およびその思想が流行していたので、帰国後、大乘經典を求めて中国に送ったのである。このことから、西北インド地域にすでに大乘思想および經典の流通が行われたと推測される。言い換えれば、先に言及したように、大乘と

小乗の共存の中で大乘經典は不斷に發展し、写經によって存続したが、鳩摩羅什教団の以後は中国の仏教者によって積極的に大乘經典を求める試みがなされ、それにより西北インドの教団の変化を呼び起こした可能性を示唆しているのである。

前節において、『仏国記』をはじめとした多くの求法記に表出する大乘優越の意識について言及した。中国出身僧に生まれたそのような意識は、大乘を積極的に受け入れた中国が仏教誕生地に絶えず大乘經典を要求することにより、部派優勢であった地域が受動的であったにしる結果的に大乘に変化する原因として作用したといえよう。

仏教が伝来した直後の中国には、大乘と小乗に対する認識がなかったことは明かである。また、鳩摩羅什の訳經と活動が始まる直前まで、ガンダーラ地域と中国内部とでは大乘に対する熱望がそれほど強くはなかったと思われる。当時、ガンダーラと密接な仏教教団の性質であり、地域的にも近接したカシミール¹⁷出身僧の訳經活動においても、その例が見出される。僧伽跋澄は、カシミールに仏法を伝えるために、建元十七年（381）にカシミールから中国に到着した。僧伽跋澄が『阿毘曇毘婆沙論』に精通していることを知り、苻堅の秘書郎であった趙正が梵文の翻訳を要請する記録がある¹⁸。また、同地域の出身僧である僧伽提婆も晋太元年間（376～396）に『阿毘曇心論』と『三法度論』を翻訳した¹⁹。カシミール出身ではないがこの地域で修学した曇摩耶舎もまた、晋隆安年間（397～401）に広州に着き、「大毘婆沙」と称され²⁰『舍利仏阿毘曇論』を訳經した。このように鳩摩羅什が中国で本格的に訳經および仏教思想の伝播活動をする直前まで、伝法の基準には、当時の西北インドで流行していた部派仏教の要素が色濃く反映されている²¹。

周知のごとく、古訳時代に活動した竺法護の訳經目録から、当時、すでに大乘經典も存在したことが知られている。この竺法護訳の經典によって大乘仏教の思想が發展した可能性も排除することはできない。しかし、鳩摩羅什が活動する以前の中国では、仏教思想に対して格義的な理解が多

く、大乘と小乗を区分するには力不足であったと思われる。鳩摩羅什の活動以後にも、慧遠とその周辺の人たちは阿毘達磨に大きな関心を持ち、その研究を盛んに行ったことが知られる。これについて崔恩英は、勸善懲惡を中心に理解したと見なしており²²、当時腐敗した社会で政治と関係がないと思われる阿毘達磨が流行したという社会構造的な側面からの理解も、呂澂の意見を挙げながら明らかにしている。中国内部で小乗仏教が流行した時代に対する解釈を中国の社会構造に関連づけているが、以後展開される大乘仏教の定着についても、そのような問題と無関係ではなからう。

中国仏教は、その初期から中国の伝統思想体系や社会性と符合しない側面が多かったため、定着するにあたり多くの困難を伴った。それゆえ、結果的に中国仏教史の流れの随所に起こった廃仏によって、政治勢力や王権と強く癒着したり、偽経を編纂したりするなど、伝統仏教の観点からみれば理解されないような変容が相当に見出されてゆく。廃仏や偽経などの変容が起きた原因としては、中国の伝統思想、すなわち孝と忠の概念がインドに比べて大きく発達していたことを挙げることができるだろう。

このような背景の中、当時の中国社会に定着することを目指した渡来僧や中国出身僧たちは、既存の小乗仏教の中に、これ以上、孝と忠を代弁できる要素を見出すことができなかったのであろう。そして、孝と忠をより強調する信仰行為が克明にあらわれる、新しい仏教思想が必要だったと推測する。筆者はこれを「社会構造における格義仏教の現象」と理解したい。なぜならば、既得権社会と仏教が衝突しながら合意点を見出していく過程もまた、思想に対する格義的な解釈と同じ脈絡で理解しうると考えられるからである。仏教を伝統思想の概念をもって理解したのに対して、社会構造における格義仏教の現象は、伝統社会の通念を新しい仏教思想、すなわち大乘仏教をもって理解させようとしたのである。その努力が大乘優越の意識を生み、大乘仏教の発展を促進する役割をしたと思われる。

そして、この現象は北魏にいたって極大化されたと推定する。大乘經典にその根拠を求め、仏教文化においては、すでに6世紀初期（北魏時代）

から忠と孝にもとづいた仏像や石窟の造成などが行われている。例えば、廃仏を経験した以後に造営された中国北魏時代の雲崗石窟のうち初期に作られた5つの窟では、北魏の5人の皇帝の容貌に似せた像が作られており、「王即仏」の学説も台頭した。また、北涼時代に集中的に造成される北涼塔では、両親の恩恵に報いるために塔を造成するという銘文が彫られている馬徳恵塔²³をはじめとし、北魏時代、遷都以後に造営された鞏県石窟と龍門石窟にも追善供養の銘文が残されている。それら石窟内部に造成された仏像の性格は主として『法華經』に基づく二仏並坐像²⁴、『賢劫經』に基づく千仏²⁵、『弥勒上生經』や『弥勒下生經』に基づいた弥勒仏などであり、当時の人々は大乗經典に登場する仏の前で個人の忠心と孝心を表明したことがわかる。

以上のように、中国において古くから続いてきた伝統思想が外来宗教の仏教にもその影響を及ぼした結果、人々は大乗仏教を追求するようになり、中国外部の国家にも直説的、間接的に大乗仏教化という変化がもたらされたといえよう。

Ⅲ. 西北インドの仏教文化を通じた教団の性格究明

1. ガンダーラ寺院の構造における大乗仏教的な要素

先にガンダーラの地域的・環境的な分類について言及したが、ガンダーラに関する主な研究分野は文化史、とりわけ美術史および考古学に限定された側面が大きい。このような理由から、グレコローマン (GracoRoman) 様式が出土される地域であるカブール盆地とジャララバード、スワトウ、タキシラー帯をガンダーラに分類することもある。通常は文化様式による地域分類を用いるが、仏教史的なアプローチは未だ行われていない。さらにこの地域は「インド仏教史」の一種のカテゴリーとして認識される側面が大きかった。インド文化圏に属し、インド史の一部を占めていた過去があることもその一因であろう。しかし、この地域における仏教の発展様相

は、東アジアで発展した仏教を理解する上でも非常に重要である。

そのため、ガンダーラの仏教教団を考察する際に、仏教が最も活発に伝播された当時における小乗と大乘の問題を、現在われわれが持つ小乗と大乘に対する観点によって理解していいのかという疑問が生じる。そこで本章では、ガンダーラ寺院内に見られる『法華経』に登場する多くのモチーフと、『賢劫経』に基づいた文化的な現象化が修行体系に及ぼした影響という、2つの大乘思想に関連づけて考察してみたい。

3世紀半ば以前のガンダーラ、あるいはインドから、舍利や舍利信仰にもとづいた造塔の行為がクチャ（Kucha）に伝わった²⁶。これはインドをはじめ、ガンダーラ、広くはシルクロード全域で一般的に仏塔中心の寺院が建立されたことを意味する。そして、その寺院の基本形態は主塔を中心としてその周辺に小型塔を造成するのが基本であり、周辺には単独居住の形で形成されている僧房や台所、井戸、貯水槽などが存在する。代表的な例として、ジョーリアン（Jaulian）I・II 遺跡、ダルマラジカ（Dharmarajika）遺跡、モーラ・モラドゥ（Mohra Moradu）遺跡、タフテ・バヒー（Takht-i-Bahi）遺跡などを挙げることができる。

マーシャルはダルマラジカを紹介しながら、円形基壇の主塔が紀元前3世紀に造成された後、紀元前1世紀から紀元後1世紀頃になってはじめて僧院が用意され、タフテ・バヒーの場合にも、紀元後1世紀に主塔院が、以後2～4世紀頃に僧院をはじめとした他の寺院が造成されたと指摘する²⁷。年代的にみれば、先に塔院が建立された後に生活空間が造られたとみられる。では、塔院はどのような基準で建てられ、以後、僧房のような空間が形成された根拠はどこにあるのであろうか。

筆者は、部派仏教的な性格を持っている『雑阿毘曇心論』の中の次のような記述に着目した。そこには、「たとえば、塔を建立すること、四方に僧舎を建立すること、あるいは僧房や別房、庭園、樓観、浴池を造営し、橋や船を造ること、このようなことには3種の因縁があつて無作にして断絶しない。それは希望と身体と行いである」²⁸と記されている。思想的に

部派仏教が優勢を占めていたガンダーラ地域において、このような論書の内容に基づき塔院や僧院などの構造が作られた可能性を排除することはできない。しかし、この内容の以外に、具体的にどんな場所に寺院が建てられるのかについては、その答えを見いだすことができなかった。また、マーシャルが明らかにしたように、時期的に大乘仏教の興起以後、ガンダーラ地域のいたるところで主塔院と僧院の基本形態を持つ各種の施設が登場している点は、ただ『雜阿毘曇心論』に限定して解釈することはできない問題であろう。

それゆえ筆者は、初期大乘經典で寺院建立に関連した内容を探してみた。その結果、『法華經』「如來神力品」の次のような一段に着目した。

このために、汝たちよ、如來が滅した後に、一心に受持し、読誦し、解説し、書写し、説かれたとおりに修行すべきである。国土に住しながら、受持し、読誦し、解説し、書写し、説かれたとおりに修行する者がいるなら、あるいは經典が所在したところであるならば、あるいは園でも、森でも、樹下でも、僧房でも、在家者の家でも、殿堂でも、山や溪谷、広野でも、すべて塔を建てて供養すべきである。²⁹

引用した經典の内容では、塔院が建てられる場所に関して、經典がある場所であるならどこでもよいということを示唆している。広い意味から見ると、この内容は經典を中心にした塔院の建立に関するものである。ところで、上の引用文で特異なことは『法華經』を受持したり、読誦したりする修行者がいる場所まで、塔院の建立要件の範囲を広げている点である。さらに、建立場所の範囲を「僧房、あるいは在家者の家」まで含ませているが、このことは塔院の建立要件や場所を、より大乘仏教的な概念に拡大したという印象を与えるものである。これは『法華經』を法身化させると同時に、それに対する信仰が形成されうる場所の条件を『法華經』の中で提示したのではないかと推定される。

事実、『法華經』を除いた他的大乘經典では、造塔や僧院の建立、莊嚴

などに関連した具体的な言及が見られない。しかし、寺院が集中的に建立されるクシャーナ朝では、新しい仏教文化を創出するにあたり、その根拠を探したり、新たに脚色して正統性を打ち立てようとする傾向が強い王朝と考えられる。その代表的な例として、仏像造成を挙げることができる。四阿含の中で『増一阿含經』に登場する優填王伝説³⁰における仏像造成を除けば、事実上、仏像造成は不可能なことであった。これは仏像を造成する時点に合わせて根拠を作ろうとして、伝説を脚色した可能性が高いと言える。それゆえ、寺院の形態もまた、經典にもとづいて造成した可能性が非常に高い。そして、その寺院地の選定過程と塔院の建立などの根拠を『法華經』で見出した可能性も排除できないであろう。

無論、ガンダーラ地域の寺院に居住した出家者と在家者たちが、その經典に基づいた生活をした可能性は高くはない。僧房の構造からすれば、個人修行に重点を置き、講經を活発に行ったとみられるからである。しかし、居住の土台としての役割をした寺院の形成において、『法華經』が提示する寺院地の選定や造塔の問題などが現実化されたことを否定することはできないのである。したがって、西北インド地域における寺院の建立形態を通じて、当時『法華經』を尊重した信仰団体が形成されて、あるいは、大乘と小乗の区分よりは寺院地の形成の根拠になったため、この經典を活用した可能性があると思われる。

二番目に提起する問題は、修行体系の変化である。以上にみた『法華經』に基づいた寺院構造においても、部派仏教的な性質がまだ残っていることが確認される。特に、ガンダーラ寺院の僧房は、単独で修行、講經活動をすることが可能な構造を帯びていて、このような様式は説一切有部、すなわち部派仏教が当時支配的であった雰囲気を代弁していると思われる。ところで、これら寺院地では塔の基壇部分に仏像が並置されており、半浮彫・半丸彫様式のガンダーラ地域だけの特徴³¹があらわれる。

当時の僧房の構造には經典の理解と個人の修行という側面が基本的に内在し、それと同時に仏像が特定の様式から離れて並置されているという点

から、これら仏像を観ながら禪定に入る観仏の修行が存在したと推定される。そして、ここで注目すべきことは、多くの仏像が並列で配置されるという点である。このような形式が登場するようになった背景として考え得るのは、『賢劫経』である。『賢劫経』に登場する多仏の概念や、数多くの仏を観ることによって得られる果報といったものは、部派と大乘との間に相当な違いを産み出したのである³²。

このような大乘仏教的な多仏の概念は、玄奘の『大唐西域記』におけるガンダーラ国の記録からも確認される。その内容は次のとおりである。

城外の東南側の8～9里に、高さが100余尺なる卑鉢羅樹がある。枝と葉は生い茂り陰になっている。過去四仏がその下に座った所であり、今でも四仏の坐像がある。賢劫に出世する996仏はすべてここに座るだろう。³³

過去四仏に関する内容は、小乗仏教でも見出される。しかし、996仏については、『賢劫経』において主に展開されるものである。したがって、玄奘が記す一つのエピソードの中には、大乘と小乗が共存していることがわかる。このように、過去仏と未来仏に関しては、小乗仏教の教理の中でも展開されていたが、これが大乘仏教を胎動させる上で大きな原動力になり、『賢劫経』において発展的展開が見られるのである。そして、ひろさちやが言及したように³⁴、過去・現在・未来の仏は大乘仏教に発展していく原動力、胎動の役割を担ったのである。

当然のことながら玄奘は大乘仏教を熟知していたので、以上の記録の客観性の有無を論じることはできない。しかし、現在のベシヤワルに該当する地域の寺院に関してこのような記録を残したのは、玄奘以前のガンダーラ地域で千仏、すなわち多仏思想が出現したことを意味する。このような記録と、2～3世紀から造成される並列式仏像の浮彫形態は、部派仏教的な性質の強い地域の寺院内において、部派と大乘とが区別される前からすでに共存していたのであり、修行の方法にも影響を及ぼしたと見られる。

このように寺院建立地の選定問題や積極的な造塔行為の外形的な問題、

既存の修行方法とともに行われている観仏修行の跡は、ガンダーラ寺院内部で発見される大乘仏教的な要素というであろう。

2. ガンダーラ文化における大乘信仰活動

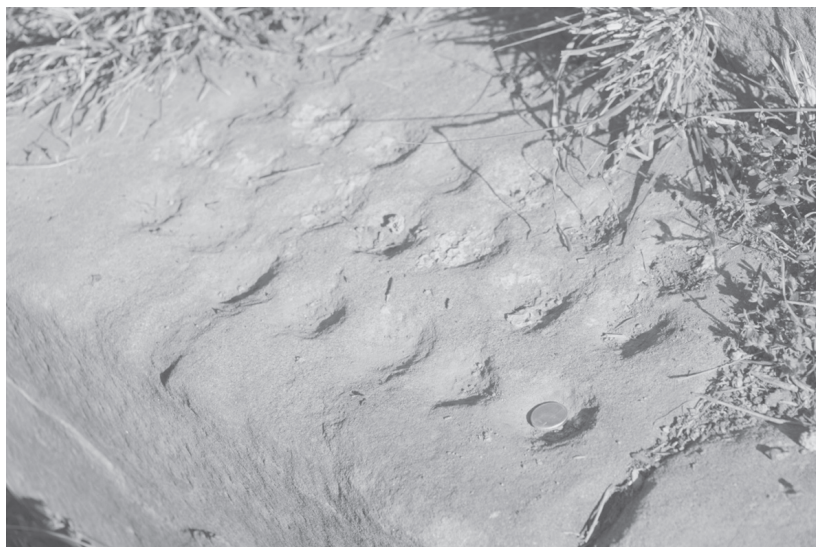
前節までにガンダーラ寺院における大乘的な要素に関して、大乘經典と関連づけて考察してみた。その結果、經典によって思想の展開と連動して起こる文化的な現象化として、更に考慮すべき点として浮上するは、大乘仏教において繰り返し言及される「功德」の問題であろう。大乘で強調する功德という概念は、東アジアにおいて仏教が展開するにあたり重要な作用をもたらす信仰を強固にする、一種の背景になった。

高田修は、仏塔崇拜を推進した背景には、在家者たちが仏典で言及されている仏塔礼拜や供養を通じて心が安定すれば、善い果報を得られ、死後には神の世界、すなわち天界に引き渡されるという信があったことを指摘する³⁵。言い換えれば、輪廻転生を信じ、より良い人生を願う当時の人々にとって、よい方向の功德は十分に魅力的な信仰の対象とみなしうることである。おそらく西北インド内部では、仏教の性格とは関係なく、信仰の対象である仏と善い果報を受けるためにそれに対する供養を一任した在家者、という新しい構図が存在しただろう。

このような構図の中で行われる功德に基づいた在家者たちによる信仰の行為が、大乘經典の形成と深く連動し、功德、すなわち菩薩行という側面が強調されたのか、あるいは大乘經典を通じた功德の信仰行為が行われたのかは明確でない。しかし、『大莊嚴論經』には、人の寿命が終わる時、財物をもって死後世界に行くことを願っても不可能であるということは当然だが、布施によって得られたすべての功德は例外だといい、死後世界での困窮が心配なら熱心に布施の善行をせよと説かれている。このような内容は、紀元前一世紀以後の遺跡で発見されるコインと関連づけることができる。すなわち、死者の口にコインを入れたり、あるいは手に握らせる形態が、特にクシャーナ朝時期の墓で発見される³⁶。

これは、死後世界に対する観念と、死んだ家族の豊かで安定した死後の生活を願うことから始まったと考えられるが、大乘仏教が出現した可能性の高い時期に現れた現象である点が非常に興味深い。このような現象が仏教と関連なく、むしろゾロアスターなどの他宗教に基づいた行為であったとしても、在家者の誓願や功德、実践行を重視する大乘仏教に、直接的または間接的に影響を及ぼした可能性を排除することはできない。

その可能性を証明する信仰活動の形跡が残っている例として、バダルプール（Badalpur）寺院遺跡を挙げることができる。2005 年、パキスタンのペシャワル大学の Nasim Khan 教授のチームは、バダルプール寺院遺跡を発掘した。そして、発掘報告書を通じて、この遺跡がクシャーナ朝期に建立されたものであることを明らかにした³⁷。この遺跡では様々な種類の陶磁器をはじめ、コインが出土された。コインは主に塔の基壇部で出土されたが、寺院内でコインが出土されるという事実³⁸は、一般的に在家者の信仰活動に関連づけて考えることができる。



彼らの活動や信仰行為に関するもう一つの手がかりは、1830年に発掘された Manikyala Stupa である。Manikyala Stupa では、クシャーナ朝・カニシカ王の時期に使用されていた金貨と銀貨が大量に発見されており³⁹、基壇部にコインが置かれていた跡が確認されている。

すなわち、伝統的に講經と修行に専心した当時の教団の中に、在家者の信仰行為が存在したことが知られるのである。このような在家者の寺院内における信仰行為の活動は、大乘仏教の興起と仏塔信仰を主張した学説⁴⁰と関連づけて考えることができる。この学説に全面的に同意するわけではないが、仏塔を中心に信仰活動が存在したという点もあり、かれらの活動が既存の部派教団とは異なった形で展開したので、大乘仏教と無関係とはいえないであろう。

在家者の信仰活動が数多くの仏塔を形成させ、またそれに伴い僧院が形成される過程において既存の仏教思想では提示されなかった死後世界に対する念願、在家者自らに対する福德などが内包されるということは、大乘仏教が興起する契機となった可能性があるみてもいいである。そして、これは先に言及した「中国の社会構造における格義仏教の現象」とも密接な関連性をもっていると思われる。

つまり、このような発展は、中国内部で渴望された孝と忠の要素を満たすことともなり、時代とともに中国からの強い要求によって、ついには大乘化された形でガンダーラに残るようになったと推定されるのである。

IV. 西域における大乘化の動き

1. 西域文化の統一性

西域の大乘化という問題に関して、管見では「西域において大乘と小乗は混合教団の形であったが、西域が同一文化圏に拡大される中で、文化の逆流によって大乘化が進行した」と考えている。このような見解の根拠としてまず、「西域社会における同一商圈の形成」という点を挙げておきた

い。

仏教はその起源であるインド内部の歴史においても、農業社会よりは交流が活発に行われた商業・貿易社会を背景に発展した。すなわち、大乘と小乗の問題を一端保留すると、仏教誕生の社会的背景には、商業を主とする経済活動が存在し、出家者ではなく在家者の立場から仏教を広く伝播する条件として経済交流があることは明らかである。また、前述のごとく、大乘仏教の伝播や発展においても仏教の性格と関係なく、その伝播においては仏塔信仰を中心にした在家者の果たした役割が大きかったのである。

このような側面から、まず西域の大乘化と同一経済圏との間に関連性が存在するののかについて考察してみたい。ガンダーラを含んだ西域諸国は、言語、民族、経済、宗教のいずれにおいてもほとんど同じに文化圏に属しているといっても過言ではない。言語や民族、宗教に関しては、法顕の記録をはじめとする各種の西域関連記録や、中国の史書類に登場する西域伝からも確認が可能である。しかし、経済に関しては各地域の特産品が記録されているのみで、同一経済圏に属していたのかは確定できない。そこで次に、関連したいくつかの事項を通じて考察してみたい。

タクラマカン砂漠の南側、崑崙山脈の北側に位置した于闐国は、西域南道を代表する古代国家であり、仏教の受容は非常に早かった。1～2世紀頃の于闐国の遺物の中から、国内とこの地域の経済貿易圏とで使用されたと推定される貨幣が発見された。それは于闐王が発行したシノー・カロシュティー (Sino-Kharosthi) ⁴¹ 銅貨と、中国で使用された五銖銭である。小谷伸男と宮治昭は、クシャーナ朝のヴィマ・カドフィセス (Vima-Kadphises) が、ローマ貨幣であるアウレウス (Aureus) 金貨の重量標準となった 8g の金貨製作を試み、流通させたと推定しているが、これと同一重量の貨幣がホータンにおいてシノー・カロシュティーで製作されたのである。このことから両氏は、ローマから中国までの間に一つの通貨基準が立てられていたと主張している ⁴²。つまり小谷伸男の見解に従えば、紀

元前後からすでに西域全体が一つの経済圏を形成していたのである。

クシャーナ朝の第4代王であるフヴィシュカ（Huviska）の時代に鑄造された貨幣には、ローマの神像が6種、インドの神が5種、イランの神が17種表現されている⁴³。活発な経済活動に東西の神像が付加されたことは、東西の文化・経済・外交において宗教が非常に重要な位置を占めていたことを意味する。

ところで、中国の西域鑿空以後、西北インドから西域にわたる同一文化圏という概念は、次第に西域から中国にいたるまでの同一文化圏として範囲を変えてゆく。時代とともに西域の多くの国家は、中国文化圏に含まれていくのが確認されるのである。于闐国の場合、すでに後漢順帝の永建六年（131）に2回、漢に使者を派遣し貢献しており⁴⁴、以後、魏文帝の黄初元年（220）の初めには、焉耆国と于闐国の王が、次いで二月には鄯善国・龜茲国・于闐国の王がそれぞれ使者を派遣し朝貢している⁴⁵。ただし、中国の勢力が弱い時期には、西北インドと緊密な関係を維持し、さらには于闐領にいた中国司令官を殺害した例などもあるので、于闐の内部において何の障害もなく中国文化に迎合したわけではない⁴⁶。一方、南北朝時代を経て于闐国が中国の属国のような存在であったことは、多くの史書類において使者や朝貢に関する記事が散見されることから推定できる。また、砂漠南道に位置した于闐国のみならず、天山南路に位置した龜茲国もそれと同様の歴史をたどっている。

周知のごとく、西北インドと中国とにおける外交や貿易など直接的な関係において、ソグド商人（Sogdiana merchants）の果たした役割は大きかった⁴⁷。紀元前2世紀頃から唐代以後に至るまで、商業を生業とするソグド商人たちによって直接的な接触がなされたことにより、西北インドから中国にいたる全域が同一の商業圏となったと推定される。しかし、多くの学者が指摘するように、かれらはシルクロード商圈全域で活動したというより、西域の各古代国家を拠点にして二重、三重の仲介貿易を成立させていた可能性が非常に高い⁴⁸。このような経済活動の可能性は、以上でみた

「同一貨幣の使用」を通じても再確認することができよう。西域各国がインド文化圏から次第に中国文化圏に移行する様相がみられるのは、政治的・経済的・文化的な要因が大きく作用したと思われるが、仏教もまたそのような移行の影響を直接的に受けたことが推測されるのである。

2. 西域仏教の大乗化

西域諸国に仏教が早くから伝播されたということは疑う余地がないが、それら各国においてどのような部類の仏教が盛んであったのかについて、これまでは求法記の内容に大きく依拠して考えられてきた。そのため、大乘と小乗とに大別されてきたのである。部分的には、大乘の中でも特にどのような経典を中心に発展したのかなどの展開はあったが、大乘化が進行した理由や経路に関しては、あまり考察されてはこなかった。その理由としては、資料の不足が原因の一つであろうが、仏教の東伝という認識が強く作用し、大乘化が当然の結果として認識されたことが考えられよう。本稿では、西域において果たして大乘と小乗との対立が存在したのかという主題に基づき、まず西北インドについて考察した。その過程で、中国という社会が西北インドの大乘化において促進剤の役割をしたことが明らかにした。そして、西域もまたそのような範疇で理解できるのかを、社会の統一性と文化の同一性という観点から考察したが、本節では仏教史的な側面から考察してみたい。

天山南路に位置した亀茲国については、玄奘の記録以外にも、いくつかの記録によって「小乗だけを信じる」ことが確認されており⁴⁹、よって長い間その地には小乗が流行したと考えられる。しかし、拙著『西域仏教交流史』で明らかにしたように、戒律的な側面では小乗的性質が強く表れた一方、その他の仏教思想は紀元後3世紀後半に入ってから次第に大乘化していったと思われる⁵⁰。竺法護が『正法華経』を訳出したのは、太康七年(286)である。その際、亀茲国の居士の帛元信が校正作業に参加したこと⁵¹、そして竺法護が敦煌で亀茲国の使者から『阿維越致遮経』を入手し

訳出したこと⁵²などから、3世紀後半の亀茲国では大乘經典が流通していたことが知られる。したがって鳩摩羅什の場合も、小乗仏教的な性格が強いカシミールやカシュガルなどで修学して帰国した後、亀茲国で大乘仏教に触れた可能性が高いと思われる。法顕が4世紀末「多くが小乗」と記録したガンダーラ地域、すなわち西北インドの影響下において、亀茲国の仏教は成長していた。それにもかかわらず大乘經典が流通していたのは、亀茲国はこの時期にはすでに政治的に中国の属国であったので⁵³、徐々に変化が生じていたためと理解されよう。

タクラマカン砂漠を中心にして亀茲国と対峙した于闐国の場合、早くから大乘經典が伝わったとみられる。それはまず、以下のような『高僧伝』における朱士行に関する記録から確認することができる。

かつて洛陽で『道行經』を講義したが、文章は粗野で、意味も明確でなく、いろいろ不十分であることを知り、いつも嘆息し、命を捨てても遠くへ行って大本を求めることにした。魏の甘露五年に翁主を出発し、西側の流沙を渡り、于闐に至った。そこで梵書正本の九十紙を得て、弟子の不如檀を派遣して梵本經典を持って洛陽に帰らせようとした。弟子が出発する前に、于闐で小乗を学んだいた一群の者たちが、王に次のように訴えた。「漢の沙門がバラモンの本で正典を惑乱しております。王はこの国の主人であり、もしこれを禁じなければ、将来には大法が断じられ、漢は聾者と盲者の国となるはずです。そのようになればそれは王の咎になってしまうのです」。〔これを聞いて〕王は、經典の将来を許諾しなかった。……遂に、經典を陳留の倉恒の水南寺に送ることができたのである。⁵⁴

引用の記述からは、于闐国の僧たちは認知していなかったが、すでに大乘經典が流通していたことが推定される。また複数の研究者がこの記述に着目し、于闐国において大乘仏教が徐々に展開していったとする研究がなされている⁵⁵。しかし、于闐国において既存の小乗仏教が成長していた点については、副次的な問題として扱われており、いかなる理由で大乘仏教

が展開していったのかに関しては言及がなされていない。

先の記録をみると、于闐国には小乗を学ぶ一群があったことがわかる。さらに、かれらが于闐国王に告げる内容の中にある「バラモンの本で正典を惑乱している」という一文から、甘露五年（260）に朱士行が求めようとした『道行經』をバラモンの文献と見なしていたことが分かる。このことから、朱士行が于闐国を訪問した3世紀半ばまでは、于闐国では小乗仏教が発展していたと考えられる。

于闐国もまた、西北インドや亀茲国と同様に、小乗仏教的な性質が優勢な国家であったと推定される。また、中国との交流を活発に行いつつ、インド文化圏から中国文化圏へと移行したということは、シノー・カロシュティー（Sino-Kharosthi）銅貨と五銖銭の使用の事実などを通じて理解されよう。このような背景の中で、朱士行をはじめとする求法僧の活動によって、法顕がたどり着いた頃には、于闐国の仏教は大乗的な性質へと転換がなされていたと考えられる。

西域諸国の代表的な国家、すなわち亀茲国と于闐国の変化の様相を通じて、周辺の西域小国の仏教史もその同一線上に見てゆけば、西北インドと西域とが小乗教団から大乘教団へと転換したものの理解することができる。そして、その裏面には文化の統一性や変化、政治外交、貿易による経済活動など、多くの要因が作用したと考えられるのである。

V. 終わりに

以上に、西北インドと中国を連結する西域において、果たして大乘と小乗とが対立していたのかという問題について考察した。思想的な観点からみると、大乘と小乗とを明確に区分して以降の中国の資料に基づけば、両者の対立は存在したといえよう。また、多くの大乘經典では、声聞・縁覚・菩薩の思想や実践の違いを強調していることから、論書においても大乘と小乗との対立の要素が見出される。

しかし、当時の西北インドの教団内部の実際生活において、大乘と小乗の対立および両教団の分立があったのかを検討した結果、実際には両教団が共存しながら修行しており、信仰的な側面では対立というよりはお互いの体制を共有していた可能性が高いことが確認できた。このことは西域各国においても同様の状況であったと考えられる。それにもかかわらず、なぜ「大乘と小乗とが対立化する」と見なされるようになったのか。それを求法僧の記録によって検討を試みた。すると、小乗仏教が優位的であった国家に対しては、非常に野蛮であるとの記述が見出された。そのような記録によって、大小の対立構図が存在するという認識が自然と根付いたのではなかろうか⁵⁶。

数々の求法僧、そして色々な経路を通じ、中国は大乘經典の将来を求め続けた。このような要求が、次第に西北インドおよび西域の仏教の性格をも変化させる。ここには、文化圏の中国化という点とともに、中国内部で仏教が定着するにあたって必要不可欠な要素、つまり既存の思想が追求する社会的観念を解決するにあたり必要な要素、それを大乘の信仰行為の中に見出すことができると筆者は推定してみた。以後、中国仏教史の展開過程においても、そのような結果が産出されており、中国伝統の思惟構造に基づく仏教思想の理解と、中国伝統の社会構造に適應するため仏教自体が変化していったことが、大乘仏教の発展につながったと思われる。このような中国における仏教展開史の一要素が、西北インドの教団の変容を促す役割をしたという結論にいたった。

大乘仏教の興起や伝播、発展という問題は、その一面のみを取り上げては正しい理解には到達しえない。それゆえ本稿では、いくつかの手がかりについて時代別・地域別・社会文化的な側面など複数の観点から検討を試みた。本来、この問題の検討にあたっては、数多くの根拠を提示し、かつ多角的な考察を行う必要があるが、本稿の立論にあたって、紙幅の制約もあり不十分な点が多いことは筆者自身が自覚するところである。その点は今後の課題とし、本稿はあくまで試論的な一考察として、以上のいくつか

の暫定的な結論をもって終えることとしたい。

注

- 1 20世紀以後は、主にリヒトホーフエン（F. von Richthofen）が初めて命名したザイデンシュトラッセ（独：Seidenstrassin, 英：SilkRoad）が用いられ、その範囲も西洋では主に Central Asia の概念として、広範囲な地域を含む。それに対しここでは、『漢書』『西域伝』が初出の「西域」という語に基づき、その範囲を現在の西北インドと中国の新疆ウイグル自治区の各地域に限定して用いる。ただし、以下の考察では、便宜上、クシャーナ朝の主な占領地であった「西北インド」と区別して、現在の中国領に属する各古代国家は「西域」と称している。
- 2 法顕の『仏国記』や玄奘の『大唐西域記』などの一次史料で言及される小乗と大乘という分類は、近現代の訳註作業によって定着した傾向が強い。代表的なものとして、長沢和俊の『法顕伝・宋雲行記』（平凡社、東洋文庫 194、1971）や足立喜六の『法顕伝－中亜・印度南海紀行の研究』（法蔵館、1940）などがある。これら一次・二次史料に基づき、東アジア三国の論文では、西域古代国家の仏教の性質を大乘と小乗という二分法的な分類で究明しており、学界の西洋学者もまたそのような方法を採択し、結果を導き出している。
- 3 玄奘の『大唐西域記』は、健駄邏国と呾叉始羅国とに分けて記録する（大正 51、p.884b）。当時の健駄邏国は、現在のパキスタンの北西に位置したペシャワールであり、呾叉始羅国は、現在のタキシラ地域をいう。狭義のガンダーラとは、玄奘が訪問した当時の二ヶ国地域といえよう。
- 4 李ジュヒョン『ガンダーラ美術』（ソウル、サゲチョル出版社、2003）pp.21-23。
- 5 Plates, *Gandharan Art in Pakistan* (USA: The connetient Academy of Art and Sciences, 1971) pp.13-16.
- 6 法顕『仏国記』『此国人多小乗学』（大正 51、p.858b）。
- 7 楊街之『洛陽伽藍記』（大正 51、p.1020c）「我皇帝深味大乘遠求經典」
- 8 楊街之『洛陽伽藍記』（大正 51、p.1020c-1021a）「宋雲初謂王。是夷人不可以礼責…」
- 9 慧皎『高僧伝』（大正 50、p.330b）「什年九歳、隨母渡辛頭河、至罽賓」
- 10 法顕は鄯鄯国、焉耆国、竭叉国、烏長国、跋那国などを「小乗」と、その

中でも特に竭叉国（カシミール）と烏長国、そして跋那国は「皆小乗」と記録している。

- 11 法顕『仏国記』（大正 51、p.858b）。
- 12 法顕『仏国記』（大正 51、p.857b）。
- 13 玄奘『大唐西域記』（大正 51、p.884c）「僧徒寡少並学大乘」
- 14 石吉岩「華嚴經の編集における思想的背景に対する考察」、『印度哲学』第 40 輯（2014 年 4 月 30 日発刊予定）。
- 15 李ジュヒョンは、Benjamin Rowland の言葉を引用して、インドは漏斗のような形であり、その陸地に入る入口は、西北側だけであるという（Benjamin Rowland 著、李ジュヒョン訳『インド美術史』、ソウル：ヨギョン、1996、p.17 再引用）。このようにインドの外部、特に中国の状況に敏感に反応せざるを得ない地形的な特徴を持っていたので、仏教の伝播問題と密接に関わっているのみならず、伝播過程において自然に大乘仏教の発展が起こらざるを得ない構造になっているのである。
- 16 慧皎『高僧伝』（大正 50、pp.333c-334a）「耶舍後辞還外国至。罽賓得虚空藏經一卷、寄賈客伝與涼州諸僧」
- 17 『魏書』卷三十、烏丸鮮卑東夷伝第三十、「罽賓国、大夏国、高附国、天竺国、皆并属大月氏」
- 18 慧皎『高僧伝』（大正 50、p.328b）「符堅秘書郎趙正崇仰大法、嘗聞外國宗習阿毘曇毘婆沙而跋澄諷誦…初跋澄又齋婆須蜜梵本自隨、明年趙正復請出之」
- 19 慧皎『高僧伝』（大正 50、pp.328c-329a）「学通三藏尤善阿毘曇心… 晉太元中請出阿毘曇心及三法度等」
- 20 慧皎『高僧伝』（大正 50、p.329b）「耶舍善誦毘婆沙律 人咸号爲大毘婆沙」
- 21 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』（中華書局、1955）p.220、呂澂『中国佛教史論義』（ソウル：民族社、1992）p.110、崔恩英「初期中国佛教の訳経文獻に現れた“小乗仏教”に対する見解」（『韓国思想と文化』第 47 輯、韓国思想文化学会、2009）などでは、376 年に甘肅省一帯を占めていた前涼が滅亡することによって苻堅王の勢力が西域まで及びながら、ここを経由して多くの小乗学者たちが中原になだれ込んだが、特に多くの罽賓沙門が中国に入るようになったことが指摘される。
- 22 崔恩英前論文、pp.280-281。
- 23 「承陽二年 歲在丙寅 馬德惠于酒泉西城立父母報恩」

- 24 敦煌莫高窟の254・257・259窟は、北魏時代に開削された石窟であり、内部に二仏並坐像が造成されている。そして、北京の首都博物館所蔵の「太和八年（484）銘・金銅観音菩薩立像」や「太和九年銘・金銅観音菩薩立像」、東京の根津美術館所蔵の「太和八年銘・二仏並坐像」などは、北魏時代に法華信仰が盛んであったことの重要な証左である。
- 25 雲崗石窟第一期に開削された16窟の南壁と西壁の2-3階に千仏が浮彫されている。そして、龍門石窟には、五世紀半ば（525）に千仏に関連した「比丘尼道暢賢劫千仏像孝昌元年八月十二日」という銘文が発見されている。
- 26 周昉美「中央アジアの仏舍利莊嚴」（『中央アジア研究』7号、2002）p.133。
- 27 J.Marshall, *A Guide to Taxila* (Karachi : Sani Communications, 1960)。
- 28 『雜阿毘曇心論』（大正28、p.892c）「若起塔、若四方僧舍、若僧舍、若別房、若園觀浴池、若橋船、如是等有三因縁、無作不斷、若希望、若身、若事」
- 29 『妙法蓮華經』「如來神力品」（大正9、p.52a）「是故汝等於如來滅後、應一心受持、読誦、解説、書写、如説修行、所在国土、若有受持、読誦、解説、書写、如説修行、若經卷所住之处、若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野、是中皆应起塔供養」
- 30 『増一阿含經』二十八「聴法品」（高麗18、p.531a-b）。
- 31 林玲愛「ホータンの仏教彫刻」（東国大学校編『シルクロードの文化—西域南道Ⅱ』、韓国言論資料刊行会、1993）p.230でも、このような見解を明らかにしている。
- 32 この問題については、2014年3月、中国の陝西師範大学西北民族研究中心と金剛大学校仏教文化研究所とが共同に開催した「宗教と歴史の交差点、シルクロード」という学術会議において発表した拙稿「『賢劫經』を基盤とした初期西域仏教の修行体系に関する考察」の一部分を補完した内容に基づく。
- 33 玄奘『大唐西域記』（大正51、p.879c）「城外東南八九里有卑鉢羅樹。高百餘尺、枝葉扶疏、蔭影蒙密。過去四佛已坐其下、今猶現有四佛坐像、賢劫之中九百九十六佛、皆當坐焉」
- 34 ひろさちや著、カンギフェ訳『小乗仏教と大乘仏教』（ソウル：民族社、1991）pp.204-205。
- 35 高田修著、李スクフェ訳『仏像の誕生』（ソウル：ヨギョン、1994）pp.42-43。
- 36 小谷伸男著、ミンヘフン訳『大月支』（ソウル：アイピルドゥ、2008）

pp.131-135。

- 37 Ancient and Medieval Gandhara Research Group, *GANDHARAN STUDIES* (Pakistan : University of Peshawar, 2011) pp.27-30.
- 38 Badalpur 寺院遺跡以外にも、広義のガンダーラ地域に含まれる寺院遺跡においてクシャーナ朝期に鑄造されたコインが出土されている。これらは、ウズベキスタンやタキシラ、ペシャワール、ラーホル博物館などのコイン展示館で確認できる。
- 39 Muhammda Ilyas Bhatti, *Taxila an ancient metropolis of Gandhara* (Pakistan : Umar Zirgham, 2006) p.99.
- 40 平川彰外著、鄭スンソク訳『大乘仏教概説』（ソウル：キミョン社、1984）、沈法諦訳『初期大乘仏教の宗教生活』（ソウル：民族社、1989）、李浩根訳『印度仏教の歴史』（ソウル：民族社、1989）。
- 41 表には馬の図案とカロシュティー文字に刻まれた王の名前があり、裏には漢字で「廿四銖」あるいは「六銖」という文字が刻まれている。二種類の言語を用いて鑄造したコインであるので、シノー・カロシュティーという名称が与えられたのである。
- 42 前掲『大月支』p.48、宮治昭著、金ヒャンスク・コジョンウン訳『インド美術史』（ソウル：タハルメディア、2006）pp.116-117。
- 43 J.M.Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans* (Berkely and Losangeles, 1967)
- 44 『漢書』卷六本紀「丁酉 于闐王遣侍子貢獻」「于闐王遣侍子詣闕貢獻」
- 45 『魏書』「扶餘單于焉耆于闐王皆各遣使奉獻」「二月 鄯善 龜茲 于闐王各遣使奉獻」
- 46 B.N.Puri, *Buddhism in Central Asia*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1987, pp.51-53.
- 47 Frances Wood 著、朴セウク訳『文明の中心シルクロード』（京畿道高陽：ヨンナムソガ、2013）p.32。
- 48 Frances Wood 著、朴セウク訳、前掲書、p.14 と Richard C. Foltz, *Religions of the Silk Road: Overland Trade And Cultural Exchange From Antiquity To The Fifteenth Century* (New York : St. Martin's Griffin, 1999) pp.2-3、そして、2014 年 3 月中国の陝西師範大学西北民族研究中心と金剛大学校仏教文化研究所が共同開催した「宗教と歴史の交差点 シルクロード」において、ホナムギョルが発表した論文「シルクロードの胡商 ソグド商人たちに対する再検討—宗教文明の東伝に及んだ影響を中心に—」においても、同様の見解が提示されている。

- 49 玄奘『大唐西域記』（大正 51、p.970a）「經教律儀取則印度其習讀者、即本文矣。尙拘漸教食雜三淨潔清耽翫人以功競」。僧祐『出三藏記集』の曇無讖に関する記事には、「龜茲国は多くが小乗を学んでいて、涅槃を信じない（龜茲国多小乗学、不信涅槃）」（大正 55、p.103a）と記されている。
- 50 韓枝延『西域仏教交流史』（ソウル：ウンジョン仏教文化振興院、2011）pp.85-99。
- 51 僧祐『出三藏記集』（大正 55、p.56c）「天竺沙門竺力龜茲居士帛元信、共參校、元年二月六日重覆」
- 52 僧祐『出三藏記集』「阿維越致遮經記」（大正 55、p.50b）「太康五年十月十四日、菩薩沙門法護、於燉煌從龜茲副使美子侯得此梵書不退轉法輪經、口敷晉言、授沙門法乘使流布、一切咸悉聞知」
- 53 韓枝延前掲書、pp.81-84。
- 54 慧皎『高僧伝』（大正 50、p.346b-c）「士行嘗於洛陽講道行經、覺文章隱質諸未盡善、每歎曰、此經大乘之要 而訳理不盡、誓志捐身遠求大本。遂以魏甘露五年發跡雍州、西渡流沙既至于闐、果得梵書正本凡九十卷、遣弟子不如檀、此言法饒、送經梵本還歸洛陽、未發之頃于闐諸小乗学衆遂以白王云、漢地沙門欲以婆羅門書惑亂正典 王爲地主、若不禁之將斷大法聾盲漢地王之咎也、王即不聽齋經……遂得送至陳留倉恒水南寺」
- 55 B.N.Puri 前掲書；張曼濤「于闐国之仏教」（『西域仏教研究』現代仏教学術叢書 80、大乘文化出版社）pp.336-345；林玲愛『西域仏教彫刻史』（ソウル：イルジ社、1996）pp.100-101。
- 56 このような現象は、大乘と小乗の構図だけ見出されるものではない。Jerry Brotton, *A History of the World in 12 Maps*（李チャンシン訳、ソウル：RHK、2014）pp.100-101 では、社会交流の一端を担う宗教の交流問題を扱いつつ、次のような Anthony Pagden の見解を引用している。「カトリック教・イスラム教・ユダヤ教は、共通した一つの神を信じているにもかかわらず、自分の宗教が他の宗教より優越すると主張し、交流と遭遇は対話の多様性を尊重するより改宗と葛藤を助長する形で現れる」（Anthony Pagden, *Worlds at War : The 2,500-year Struggle between East and West*, Oxford, 2008, pp.140-142）。中世ヨーロッパでは宗教的葛藤が深化され、三つの宗教が一つの統治の下で平和に共存するという意味をこめた *convivencia* という用語まで作られた。宗教はそもそもこのような葛藤や対立の要素を持っているといえるだろう。

（翻訳担当 朴賢珍）

韓枝延氏の発表論文に対するコメント

渡 辺 章 悟*

(日本 東洋大学)

発表者（韓枝延）は近年の自著『西域仏教交流史』（2011）において、西域が中国の支配されるようになった経過のなかで、次第に大乘化してゆく状況を、政治・文化・歴史・経済などの諸点からその交流史を論じているが、今回の論文のテーマ「西域における小乗・大乘教団対立」もおそらくはこの書を基礎として論じたもの、あるいはダイジェストしたものなのであろう。本論文は五章からなる長い論文であるが、その主張は明快であり、以下の二点に集約される。

1. 西域において小乗と大乘の仏教教団は対立構造を持っていたか。
2. 西域が大乘化した理由は何か。

第一の問題について、発表者は宋雲、法顕等の記述を引用し、中国では小乗と大乘が対立的に扱われていたが、西北インドがそうであったのと同様、西域においては小乗と大乘の両者は共存していたと論ずる。ただし、この点はすでに自明のことであり、特に目新しいことではない。むしろ問題すべきは、小乗と大乘が同一の教団の中で行われていたのか否か、そして、大乘が信仰されていると言うことが何を意味しているのかであろう。

発表者はこのことを厳密に考察しておらず、小乗と大乘の対立を＜教団＞の問題として考察している点が混乱をもたらす。つまり、当時のインドや西域において、小乗の教団と大乘の教団が独立に存在していたのかと言う点である。

*東洋大学文学部教授、東洋学研究所研究員。

たとえば、法顕（339～402）が『仏国記』で報告するように、「大乘、小乗の他に大小乗学を兼ねている（雑えている）」、あるいは「兼大小乗」という記述が少なからず見えることは、西域や北インドでは、大乘あるいは小乗は、直接的には出家者が学ぶべき經典や論書についていうのであって、教団なのではない。

また、「大乘と小乗が兼ねて、あるいは交えて学ばれていた」。「摩訶衍の人は則ち般若波羅蜜、文殊師利、觀世音等を供養する」と言っているように、最初期の大乗を代表する般若經や、大乘の菩薩（像）を礼拝・供養することを大乘の基準としている。

このことは、玄奘（600/602～664）「大小乗を兼ねて学習している」（『大唐西域記』）という多くの報告や、玄奘の後、およそ半世紀を経て、南海ルートで入竺した義浄（635～713）の「その（大衆部・上座部・根本説一切有部・正量部の）四部の中では、大乘と小乗の區別は定かではない」、「その（大乘と小乗）^{おもむき}致を考えてみると、則ち、律による檢校は殊^{ことな}らず、^{ひと}齊しく、五篇を制し、（大乘も小乗も）通じて（苦集滅道の）四諦を修めている」、「もし菩薩を礼し、大乘經典を読んでいるなら、これを大（乗）と名づける」（『南海寄歸内法伝』）という報告に共通している。

これら求法僧の記録で明らかなように、大乘というのは大乘經典や論書を中心とした教理の伝統であり、教団ではないという点は重要であろう。また、ショーペン（G. Schopen）の調査によれば、碑文に残された記録を見ても、大乘の教団に寄進している例は5世紀以前にはたどれないという指摘も考慮する必要があるだろう。

次に第二番目に取り上げた、西域が大乘化した理由であるが、この点について発表者は、「大乘の熱狂が渦巻いた時期といえる鳩摩羅什の以後に、大乘經典を入手するための試みがあったことを勘案すれば、むしろ、中国からの大乘思想および經典の要請によって、ガンダーラの教団に変化が生まれたと理解するほうがより説得力があるように思われる」とし、その根拠を、『六十華嚴經』の編纂過程についての石吉岩の論文を引用する。

しかし、この論文は本経が4世紀前半から中後半に、ガンダーラで纏められた可能性を示唆するもので、中国の影響によってガンダーラで大乘が盛んになったことを示す根拠にはなっていない。また、「鳩摩羅什教団の以後は中国の仏教者によって積極的に大乘經典を求める試みがなされ、それにより西北インドの教団の変化を呼び起こした可能性を示唆している」とするもの、憶測の域を出ない。

また、事実誤認も幾つか見られる。たとえば、寺院建立や仏塔崇拜に関する言明で、『法華經』「神力品」を引用しつつ、『法華經』を除いた他の大乘經典では、造塔や僧院の建立、莊嚴などに関連した具体的な言及が見られない」とするが、ほぼ同様の表現が『金剛般若』第十五節に見られる。この一節は大乘仏教の起源に伴ってしばしば引用される塔廟(caityabhūta) 崇拜に関する記述なので注意を要する。

最後に、発表者が「社会構造における格義仏教の現象」と呼び、既得権社会と仏教が衝突しながら合意点を見出していく過程を大乘仏教の受容に適応させて理解するのは、確かに重要な指摘であると思う。ただ、これは中国仏教についての指摘であり、それを西域仏教の中国大乘仏教からの影響と導くのは、まだ論理的には不十分であろう。

渡辺章悟氏のコメントに対する回答

韓 枝 延

(韓国 金剛大学校)

1. 小乗と大乘との対立を「教団」の問題として考察している点が混乱を引き起こしたと指摘された部分に関しては、論者もやはりその誤りを認めます。とくにインドと西域で小乗と大乘とに該当する「教団」が独立的に存在していなかったことは論者も認めているところです。ただ、渡辺先生が表現されるような、経典ないし叢書、あるいはこれを受持し学習するある部類、教理の伝統に対する名称を明瞭に表現することができず、論者も「大乘教」あるいは「大乘伝統」などの用語を考慮しましたが、適切な表現を探すことができず「教団」という用語を使用しました。この場合、教団ではなく、どのような用語を用いるのが適切なのかということについて、渡辺先生の御高見をお伺いしたく存じます。
2. 石吉岩の論文では、『大智度論』の毘仏略の定義と異なり、420年代に翻訳された『大般涅槃經』、『菩薩善戒經』、『入大乘論』が、全て毘仏略に対して「大乘」「菩薩藏」と定義していること、そしてこれらの経典の翻訳時期から4世紀中盤頃に成立した経典と推定されます。ここから石吉岩は、『華嚴經』の「毘仏略」もやはり「大乘」を意味する名称として用いられたものと把握しています。このような推定から、3世紀末から4世紀中葉に至る時期に「毘仏略」を、「大乘」「菩薩藏」と分類する明瞭な流れが登場したと見ることができ、そのような「大乘」の区分の流れが明瞭になっていったことは、大乘の流れが盛んになった一つの根拠と見る可以考虑とします。

3. また5世紀初、仏陀耶舎の場合、部派論師であるにもかかわらず、中国で翻訳活動を展開した後、罽賓に帰国して大乘經典である『虚空藏經』を求め揚州へ送った記録が残っています。これは断片的な記録ではありますが、中国側の要求に対する反応と解釈できる部分であると考えられます。この記録と中国側の紀行文の推移を考慮する時、中国側の大乘經典に対する関心が西域教団の変化を呼び起こした可能性を十分に言及することができると考えます。ただ、このような主張は、基本的にガンダーラ教団内部の推移を加速化させる一つの付加的な原因と推定したものです。すなわちガンダーラ教団内部に、基本的に大乘化の流れが存在しており（修行、信仰行為などから見えるものと、石吉岩の論文などで見えるもののよう）、ここに中国側の大乘經論に対する要求が加わって大乘化の流れを加速化させたと論者は考えます。

（翻訳担当 佐藤厚）